

Антропоморфизм против антропоцентризма: два варианта философской антропологии

Крюкова П.Г.

Философская антропология возникла как наука о сущности человека и специфике его отношения к окружающему миру. Она постулирует кардинальное отличие человека от всего живого, что позволяет человеку находиться вне законов природы. Такое понимание приводит к тому, что природа воспринимается как область, на которую распространяется власть «высшего существа». Кроме того, человек, занимающийся самопознанием и утверждением своего господства, вообще перестаёт обращать внимание на другие формы проявления жизни.

Философская антропология на этапе её формирования может быть охарактеризована как антропоцентризм, то есть обоснование особого положения человека в мире. Обоснование осуществляется за счёт введения понятия сущности, которое отражает специфику человеческого существования. К античному убеждению о том, что только человек может познавать сущности, добавляется ещё одно, а именно – только человек может познать собственную сущность. Для реализации последней возможности необходимо совершить акт трансцендирования, поэтому можно назвать шелеровскую антропологию трансцендентальной. Однако существует и другой вариант философской антропологии, связанный с работами Шульца и Брюнинга. Он представляет собой типологию представлений о человеке в истории философии. Здесь уже не предпринимаются попытки определения сущности, потому что любая такая попытка признаётся несостоятельной: невозможно создать целостное учение о человеке хотя бы потому, что, во-первых, история знает слишком много определений человека, а, во-вторых, их можно свести к двум противоречащим друг другу. Вопрос о сущности человека – это ещё одна антиномия разума, поскольку ответ на него может содержать такие категории, как дух и душа. Здесь мы имеем дело с возрождением кантовского прагматического взгляда на антропологию. Становится невозможным решить вопрос о человеке без использования таких категорий, как опыт, долг, природа и характер. Однако определение этих понятий зависит от исторического контекста и, поэтому есть необходимость обратиться к опыту конкретного человека, а не к определению человека вообще. Этот поворот можно проиллюстрировать фактом повышения внимания к феноменологическому методу.

Определение статуса философской антропологии затруднительно: с одной стороны, она стремится избавиться от религиозного дуализма (попытка преодолеть психофизический дуализм, предпринятая Геленом, или включение человека в процесс изменения органических форм у Плеснера), но с другой стороны, не может избежать рассуждений о трансцендентном (дух и абсолют у Шелера). Здесь уместно вспомнить слова Шелера о проблематичности человека и сложностях, которые возникают при попытке построить единую антропологию, основанную на чётко определённом понятии. Современная философская антропология, которую развивают Брюнинг и Шульц, уже не претендует на звание фундаментального знания и не занимается определением сущности человека. Главная проблема, волнующая этих философов – самоидентичность личности, то есть попытка разобраться в том, что такое «человек», которую предпринимает уже конкретный индивид, а не человеческий род. Такая позиция не может быть оценена как истинная или ложная относительно действительного положения человека в мире, а потому не может быть поиском сущности. Здесь философия смыкается с историей конкретной личности и существует в двух аспектах: прагматическом - предоставляет руководство к действию, в зависимости от того, как индивид себя определяет; и историческом - предоставляет различные варианты самоопределения, но не навязывает ни один из них. Главной категорией здесь становится существование, а не сущность, как принято у Шелера и его последователей. Существование находит выражение в опыте, и

именно он становится предметом анализа. Сущность здесь перестаёт быть целью исследования, а является изначальной данностью. Сущность человека есть его природа, а отличие от всего живого – способность на эту свою природу влиять. Если же мы признаём сущность как отличие от всего живого, то мы не имеем возможности рассматривать человека в качестве объекта познания и не можем обозначить законы существования.

Такое радикальное изменение предмета философской антропологии можно связать с распространением в философии и науках о человеке феноменологического метода. После утверждения феноменологии антропология может воспринимать только явления, феномены, а не сущности. К тому же, мы не можем избавиться от субъективности, поэтому в основании познавательной деятельности лежит два допущения: наша субъективность не влияет на истинность положений опыта и внутренний опыт является исходным пунктом любого познания, а внешнего опыта не существует. Все процессы поэтому воспринимаются как процессы нашего сознания. Так определяет интенциональность Д. Деннет: «Здесь становится явным антропоморфизм, лежащий в основе интенциональной установки: мы трактуем все интенциональные системы, как если бы они были такими же, как мы — но они, конечно же, такими не являются» [Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 38]. Примечательно, что Деннет называет «интенциональными системами» не только живые организмы, но и все появляющиеся в сознании вещи.

Следствием применения интенциональной установки будет невозможность ограничить сферу человека, поэтому любое представление о сущности, как ограничение не может быть ни целью, ни итогом исследования. Использование феноменологического метода предполагает такие утверждения, с которыми не может согласиться традиционная философская антропология, а именно:

- антропоморфизм, не признающий различий между человеческой и животной природой;
- применение законов природы к человеческому существованию;
- признание наличия психики у животных;
- отрицание диалектики простого и сложного, низшего и высшего.

Будем считать, что Шелер, создавая философскую антропологию, перестал быть феноменологом. Он не обращал внимания на необходимость исследования возможности разговора о сущности. Философская антропология, чтобы сохранить свою специфику, вынуждена была отказаться от нового метода. Шелер специфически трактует интенциональность, и в этом заключается причина ненаучного характера его антропологии. Обратимся к его представлению об отношении сознания к действительности, за которое Брюнинг упрекает его в витализме и иррационализме. Шелер признаёт за человеком способность к «устранению характера действительности», то есть к обращению в себя, «чтобы найти истоки вещей». Сознание должно избавить восприятие от чувственного содержания и позволяет достигать сущности. Эта способность, естественно, доступна только человеку и называется духом. Сознание не имеет дела с перцептивными актами и проявляется как сопротивление процессу получения впечатлений. В результате сознание не принимает участия в деятельности организма и приобретает сверхъестественный характер. Необходимое следствие обращения в себя – «устранение страха земного», которое сродни религиозной аскезе. Шелер не принимает идею феноменологической редукции Гуссерля, так как она является лишь методом обнаружения сознания, но не духа. Здесь появляется специфическая трактовка интенциональности, характерная для всей философской антропологии.

Если сделать антропоморфизм принципом не только естественных наук, но и философии, то антропология не будет нуждаться в специфическом предмете – любая философия будет антропологией. Философская антропология не является отдельным разделом, а функционирует лишь в рамках истории философии, её задача сводится к систематизации различных определений человека, которые давали философы. В истории

философии предпринимаются попытки представить характерные для каждой персоны и эпохи представления о человеке, не опровергая их – такой подход был немыслим для Шелера, ведь он стремился открыть истинную и единственную сущность человека.